

Tadeusz Szubka

Więcej (scjentyistycznego) dymu niż (filozoficznego) ognia

Diametros nr 3, 182-188

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Więcej (scjentyistycznego) dymu niż (filozoficznego) ognia

Tadeusz Szubka

Wstęp

W interesującym i informatywnym tekście stanowiącym wprowadzenie do dyskusji dotyczącej filozofii umysłu i problemu psychofizycznego, określanego w dzisiejszej literaturze mianem problemu umysł–ciało, autorzy dokonują wpierw metodologicznej charakterystyki filozofii umysłu i jej relacji do innych dziedzin wiedzy (część 1), a następnie starają się odpowiedzieć na pytanie, czym jest umysł i jaka jest jego relacja do sfery fizycznej (część 2 i 3). Wiele można byłoby powiedzieć o zaletach tego tekstu i wysokich kompetencjach obu autorów. Ponieważ jednak moje uwagi nie są pomyślane jako recenzja tekstu, lecz jako fragment dyskusji na jego kanwie, skoncentruję się przede wszystkim na tym, co wzbudziło moje zastrzeżenia, a nawet irytację.

(1) Preliminaria metodologiczne

W części pierwszej Miłkowski i Poczobut charakteryzują wpierw źródła wiedzy o umyśle, po czym uzasadniają postulat uprawiania filozofii w kontekście nauki. Jeśli chodzi o owe źródła, to nieco mgliście i zagadkowo wspominają o „naturalnych źródłach poznania” (czytelnik rad byłby się dowiedzieć, co autorzy opatrzyliby etykietką źródeł „nienaturalnych”) i twierdzą, że korzystają z nich trzy rodzaje wiedzy o umyśle, a mianowicie potoczna, filozoficzna i naukowa, z których najwartościowsza jest wiedza naukowa z uwagi na swą „moc eksplanacyjno-prognostyczną”. Nie przecząc, że takie trzy rodzaje wiedzy istnieją i że z uwagi na określone cele (aczkolwiek nie wszystkie) wiedza naukowa jest najprawdopodobniej najwartościowsza, uważam, że rozróżnienie to jest mało istotne z punktu widzenia problemu psychofizycznego, a co więcej, że w kategorii wiedzy potocznej autorzy umieścili elementy wiedzy bardzo różne pod względem

epistemologicznym i to w sposób, który nie pozwala na właściwe postawienie tego kluczowego problemu filozoficznego. Piszą oni bowiem o potocznym poznaniu procesów umysłowych, które nie ogranicza się tylko do ludzi, nie wspominając w ogóle, że z punktu widzenia filozoficznego najbardziej istotne jest to, że zupełnie inaczej poznajemy własne stany i procesy mentalne, zwłaszcza te świadome, a zupełnie inaczej stany i procesy mentalne innych ludzi i istot żywych. To pierwsze jest jak najbardziej bezpośrednie (na tyle bezpośrednie, że pod znakiem zapytania staje jego opis w kategoriach percepcyjnych, tj. jako swoistego spostrzegania czy obserwacji), a to drugie w dużej mierze pośrednie i bazujące na niekiedy zawodnych projekcjach i wnioskowaniach przez analogię. I właśnie w tym pierwszym poznaniu, świadome stany mentalne jawią się jako coś, co trudno jest opisać i wyjaśnić za pomocą kategorii znanych nam z potocznego i naukowego poznania świata zewnętrznego. To – jak sądzę – jest właściwa geneza problemu psychofizycznego i tego, że z taką uporczywością powraca on w filozofii. Wszystkie inne sprawy, a w tym także kwestię harmonizacji i powiązania potocznej, filozoficznej i naukowej wiedzy o umyśle, a także zagadnienie redukcji i emergencji uważam za rzeczy wtórne, przynajmniej z punktu widzenia tego, co konstytutywne dla problemu umysł–ciało. W sposób szczególnie plastyczny i z dużą swadą pisze o tej genezie i sednie problemu psychofizycznego Colin McGinn (ostatnio w swojej najnowszej książce *Consciousness and Its Objects*, Oxford: Oxford University Press 2004).

Miłkowski i Poczobut przekonują czytelników, że filozofię umysłu należy uprawiać w kontekście nauki, gdyż „uprawianie filozofii umysłu poza kontekstem nauki (kognitywistyki) jest – mówiąc najdelikatniej – poznawczo ryzykowne (a mówiąc wprost: anachroniczne)” (1.2.3.). Kierując się zasadą życzliwości interpretacyjnej, zakładam, że Miłkowski i Poczobut nie traktują tego hasła jako taniego chwytu reklamowego (gdyby tak było, to należałoby umieścić go w muzeum myśli ludzkiej, obok takich haseł, które kiedyś ozdabiały budynki polskich uniwersytetów, jak np. „nauka w służbie ludu”). Z tych samych powodów sądzę, że nie zgadzają się oni na banalizację tego hasła, która sprowadzałaby go do postulatu, aby osoba uprawiająca filozofię umysłu

interesowała się osiągnięciami badań empirycznych o umyśle i mózgu, czytała regularnie czasopisma popularnonaukowe i książki na ten temat itp. Z tak zbanalizowanym hasłem filozofowania w kontekście nauki trudno się bowiem nie zgodzić. Należy zatem uważać, że stanowi ono dla Miłkowskiego i Poczobuta istotną dyrektywę metodologiczną, której zastosowanie pozwala podważać lub wykluczać określone stanowiska w filozofii umysłu. To prawdopodobnie dzięki niej woda gołosłownych twierdzeń w rodzaju „nasze rozumienie świata fizycznego oraz miejsca, jakie zajmują w nim procesy umysłowo-poznawcze, stało się zdecydowanie antykartezjańskie” oraz „nie da się dziś traktować serio takich stanowisk, jak dualizm substancji, epifenomenalizm czy paralelizm psychofizyczny (okazjonalizm i teoria harmonii przedustawnej dawno zostały relegowane do grupy zabytków myśli filozoficznej)” (1.2.4.) ma się zamienić w wino porządnie uzasadnionych tez filozoficznych. Mój kłopot polega na tym, że nie bardzo wiem, w jaki sposób można byłoby dokonać tej sztuki za pomocą samego hasła o uprawianiu filozofii umysłu w kontekście nauki. Aby „nasze rozumienie świata fizycznego” umieszczone w kontekście nauki stało się antykartezjańskie, ów antykartezjanizm, niezależnie w jakim sensie, trzeba w pierwszej kolejności przypisać, odpowiednio interpretując teorie naukowe lub wyszukując stosowne deklaracje w eseistyce *quasi*-naukowej i parafilozoficznej, której chętnie oddają się uczeni w chwilach wolnych od swych rutynowych zajęć lub będąc na wakacjach (trzeba kiedyś odpocząć od rygorów laboratoryjnych i ścisłości!). Jeżeli weźmie się same teorie naukowe bez owych dodatków i reklamowych opakowań, to okaże się najprawdopodobniej, że nie mają one tak samo wymowy antykartezjańskiej, jak nie mają wymowy proamerykańskiej, antysocjalistycznej, antyegalitarystycznej itp. Gdy zaś chodzi o możliwość traktowania na serio tradycyjnych stanowisk w filozofii umysłu, takich jak dualizm substancji, epifenomenalizm, paralelizm psychofizyczny, okazjonalizm i teoria harmonii przedustawnej to wszystko zależy od sposobu rozwinięcia i uzasadnienia tych stanowisk. Dobrze o tym wiadomo z prób zrozumienia myślicieli przeszłości. W jednych z nich Platon jawi się jako opowiadacz dziwacznych legend i mitów, a w innych jako genialny myśliciel, który w ogólnych zarysach przedstawił zasadnicze

problemy filozoficzne i pokazał ciągle aktualną drogę ich rozwiązywania. Relegowanie stanowisk do „zabytków myśli filozoficznej” to zatem nie dzieło filozofii uprawianej „w kontekście nauki”, lecz raczej braku umiejętności nieanachronicznej rekonstrukcji takiego czy innego stanowiska filozoficznego oraz odpowiedniej dozy życzliwości interpretacyjnej. Jednakże bez tej dozy życzliwości interpretacyjnej kiepsko wypadną również koryfeusze filozofowania „w świetle nauki”, ich naśladowcy i kibice.

(2) O naturze stanów mentalnych

W literaturze filozoficznej cytowane jest niekiedy złośliwe powiedzenie J. L. Austina o pracach filozoficznych, których nie ma potrzeby czytać, gdyż wszystkie istotne rozstrzygnięcia poczynione zostają już pod koniec pierwszego lub drugiego akapitu. Niektóre rozważania filozoficzne bywają też niekiedy charakteryzowane jako takie, które rozpoczynają się tam, gdzie – po długich i żmudnych wywodach – powinny się raczej kończyć. Uwagi te dobrze pasują do tego, co w drugiej części swego tekstu proponują czytelnikowi Miłkowski i Poczobut. Tak się bowiem składa, że najmocniejsze tezy ontologiczne na temat umysłu przedstawione zostają w pierwszych dwóch akapitach tej części (2.1.1. i 2.1.2.). Autorzy od razu w pierwszym zdaniu kategorycznie oznajmiają, że „nie ma takiej rzeczy (substancji), o której moglibyśmy powiedzieć, że *jest umysłem*”. Miałoby za tym przemawiać chyba to, że umysłu nie da się „oddzielić od reszty naszego naturalnego (fizycznego, chemicznego, neurobiologicznego, obliczeniowego) wyposażenia”. Na tym jednak ten wąty wywód filozoficzny się urywa, ponieważ Miłkowski i Poczobut nie precyzują, o jakie oddzielenie tu chodzi. Jeśli chodzi im o nasz świat aktualny i o fizyczne oddzielenie, to najprawdopodobniej mają rację, lecz taki mechaniczny brak oddzielalności nie uzasadnia tezy, że umysł nie może być substancją. Jeśli zaś biorą oni pod uwagę wszelkie światy możliwe oraz brak oddzielalności również w sensie myślowym (czyli twierdzą, że nie da się pomyśleć umysłu bez reszty naszego wyposażenia naturalnego), to utrzymują oni coś jawnie niezgodnego z naszymi mocno ugruntowanymi intuicjami modalnymi.

Tak czy inaczej, umysł dla Miłkowskiego i Poczobuta to zlepek czy wiązka rozmaitych funkcji, własności, zdarzeń, procesów, stanów, dyspozycji itd., a nie coś jednolitego i homogenicznego. Istnieje wiele rodzajów takich wiązek, o różnym charakterze i stopniu zorganizowania. Być może nawet posiadaczami mini-umysłów są bakterie światłolubne (2.2.1.), a już z pewnością posiadają go zachwy, proste zwierzęta morskie, posilające się w pewnych okolicznościach swoim rudymmentarnym układem nerwowym (2.2.2.2.), nie mówiąc już o inteligentnych robakach, mrówkach, pszczołach i myszach, którymi obdarzyła nas matka ewolucja. Jednym słowem, gdzie nie spojrzeć, wszędzie umysły, a niektóre z nich całkiem tęgie (jak chociażby umysł takiej myszy, której układ nerwowy ma potężną moc przetwarzania)! Trzeba jednak przyznać, że Miłkowski i Poczobut nie do końca gubią się w tym gąszczu umysłów i w pewnym momencie zauważają, że istnieją również umysły osobowe, zdolne do wytwarzania tożsamości osobowej (dociekliwszy czytelnik zapewne chciałby się dowiedzieć, w jaki sposób wiązka funkcji, własności, zdarzeń itp. jest zdolna do wytworzenia czegoś takiego), obdarzone odpowiedzialnością moralną, samoświadome, racjonalne itp. Fenomen takich umysłów nie pobudza jednak specjalnie ich docieklivosti filozoficznej. Opatrują go jedynie problematyczną i niejasną uwagą o nieostrej granicy (o jaką nieostrość tu chodzi?) między umysłami osobowymi a nieosobowymi oraz próbują „oswoić” przeświadczeniem o (super)mocy eksplanacyjnej psychologii ewolucyjnej i rozwojowej, a także neodarwinowskiej teorii ewolucji.

(3) Problem psychofizyczny

W ostatniej części swojego tekstu Miłkowski i Poczobut przechodzą do problemu psychofizycznego. Ich zdaniem nie ma jakiegoś jednego problemu psychofizycznego, lecz jest wiele takich problemów, odpowiednio do różnorodności relacji międzypoziomowych zachodzących między mentalnymi i niementalnymi poziomami rzeczywistości. Po takim rozpisaniu ma się rzekomo okazać, że niewiele mają tu do zrobienia „gabinetowi fenomenologowie lub filozofowie analityczni”, gdyż trzeba dysponować szczegółową wiedzą empiryczną o członach tych relacji, aby cokolwiek interesującego o nich powiedzieć (wydaje się to

nietrafne: można bardzo wiele ciekawego powiedzieć o relacjach, dysponując jedynie bardzo schematyczną i ogólnikową wiedzą o ich członach). Jednak tam, gdzie niewiele mogą wskórać biedni gabinetowi fenomenologowie i filozofowie analityczni, na plac boju wkraczają wyposażeni w empiryczny oręż filozofowie „z kontekstu nauki” i po kolei rozprawiają się z wielorakością międzypoziomych, cząstkowych problemów psychofizycznych. Zanim jednak rozpoczną swój zwycięski bój, należałoby się wpierw dobrze zastanowić, czy walczą z właściwym przeciwnikiem. Moim zdaniem, na tyle ułatwiają oni sobie zdanie, że można ich oskarżyć o popełnienie czegoś, co tradycyjnie określa się jako błąd *ignoratio elenchi*. Na końcu paragrafu 3.1. Miłkowski i Poczobut stwierdzają: „Transkategorialne relacje międzypoziomowe oraz relacje interteoretyczne nie są dostępne z perspektywy poszczególnych teorii ani nawet całych dyscyplin empirycznych. Ich uchwycenie wymaga badań transdyscyplinarnych”. Jednakże, jak się wydaje, sedno i cała trudność tradycyjnego problemu psychofizycznego nie polega na tym, że chodzi tu o jakieś relacje międzypoziomowe i potrzebę stworzenia nowej superdyscypliny, scalającej dyscypliny badające owe wchodzące tu w grę poziomy, czyli poziom mentalny i fundujący go poziom fizyczno-chemiczno-biologiczny. Taka superdyscyplina, aczkolwiek z wielu względów pożyteczna, nie pozwoli nam jednak na osiągnięcie radykalnie nowego epistemologicznego punktu widzenia. Będąc tworem ludzkiego umysłu i dziedzicząc jego ograniczenia nie pozwoli nam ona niejako wznieść się poza sam ten umysł i uchwycić jego relację do rzeczywistości. A pełne rozwiązanie problemu psychofizycznego wydaje się domagać (jak przekonująco argumentują m.in. C. McGinn i T. Nagel) właśnie czegoś takiego.

Czy tak rozumiany problem psychofizyczny Miłkowski z Poczobutem starają się jakoś rozwiązać? Kiedy czytelnik przebije się w końcu przez dym rozmaitych deklaracji, przytaczania faktów empirycznych, dywagacji o kryteriach umysłowości itp., dociera do bardzo wątego ognika filozoficznego, jakim jest emergentyzm rozumiany jako „pluralizm własności, funkcji, stanów, prawidłowości generowanych w toku naturalnych procesów ewolucyjnych” (3.3.5.), pluralizm, który da się uzgodnić z uogólnionym fizykalizmem (nb.

luważam, że uogólnianie to nieuchronnie kończy się trywializacją tego stanowiska) oraz nie wymaga przyjęcia istnienia odrębnej dziedziny ontologicznej. Ognik to bardzo wąty, który być może wymagałby zdecydowanego podsycenia elementami monizmu neutralnego lub jakiegoś innego teoretycznie radykalnego poglądu filozoficznego. Jeśli bowiem dzisiejsza filozofia umysłu czegokolwiek wymaga, to nie tyle dalszego wiązania jej z kognitywistyką, neuronaukami, psychologią itp., co raczej radykalnej rekonceptualizacji i niestandardowych rozwiązań.